

# O QUE É “JUSTIÇA SOCIAL”?\*

Sérgio Luiz Junkes\*\*

## SUMÁRIO

1 Introdução. 2 A justiça em Platão. 3 A justiça em Aristóteles; 4 A justiça em Santo Agostinho. 5 A justiça em Santo Tomás de Aquino. 6 A justiça em Rousseau. 7 A justiça em Rawls. 8 A justiça na Doutrina Social da Igreja. 9 Conclusão: um conceito proposto de justiça social. 10 Referências.

## 1 INTRODUÇÃO

“Justiça social” é uma expressão que desfruta de grande popularidade nos dias atuais! Não há cidadão que não clame por ela. Não há partido ou discurso político, de esquerda ou de direita, em que ela não esteja presente. Não há noticiário ou discussão a respeito dos problemas ou das conquistas sociais em que ela não seja citada. De tão freqüente e indiscriminada a sua utilização, chega até a soar banal. Isso explica, talvez, o sentido vazio e automático que às vezes emprestamos a ela. Claro que isso não deveria ser assim. Como diz Barbosa (1984, p. 7), “pode-se dizer com segurança que o interesse primordial do homem sobre a Terra é a justiça. A fim de estabelecê-la e mantê-la, os homens se agruparam e criaram suas instituições. *Grosso modo*, pode-se dizer, toda organização social existe a fim de obter a realização da justiça”. Mas, afinal, o que é “justiça social”? É difícil uma resposta a uma indagação tão profunda, e certamente não a encontraremos no âmbito estreito deste artigo. O que aqui se propõe, sobretudo, é convidar o leitor a refletir sobre os seus caracteres e sobre a sua vinculação com o bem-estar coletivo e com a organização da sociedade e respectivas

\* O presente artigo consiste em versão adaptada do primeiro capítulo da dissertação de mestrado intitulada “O Princípio da Justiça Social e a Defensoria Pública”, do mesmo autor.

\*\* Juiz de Direito da 2ª Vara Cível de Joinville/SC; doutorando em Direito pela UFSC.

instituições que a compõem. Para tanto, a pesquisa tem como eixo central o resgate histórico da temática da “justiça social” através da filosofia política. Pesquisamos, por opção metodológica, aspectos do conceito de justiça na filosofia de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Rousseau, Rawls e da Doutrina Social da Igreja. Ao final, no entanto, não nos furtamos da tentativa de formular um conceito provisório e geral sobre o que entendemos ser “justiça social”.

## 2 A JUSTIÇA EM PLATÃO

Na filosofia de Platão, é possível visualizar duas modalidades de justiça: uma absoluta e outra relativa. A absoluta, ou divina, é a justiça perfeita. É aquela que se apresenta reservada às almas para após a morte, ao além. Tem o caráter de retribuição: pagar o mal com o mal, e recompensar o bem com o bem (PLATÃO, [20—?], p.276). A segunda modalidade é aquela justiça humana e palpável. Espelha-se nos princípios da alma e dela tenta-se aproximar (p. 144-145). Por opção metodológica, este trabalho deter-se-á na segunda concepção de justiça.

Platão situa a justiça humana como uma virtude indispensável à vida em comunidade. É ela que propicia a convivência harmônica e cooperativa entre os seres humanos em coletividade. Platão identifica esta justiça humana com o suprimimento das necessidades recíprocas e com a felicidade de todos. Para tanto, inspirando-se na essência daquela modalidade transcendente de *justiça*, propugna um modelo de Estado ideal, estruturado de forma tripartite (PLATÃO, [20—?], p. 29, 47, 120, 145-256). Tal qual a alma humana, as suas três partes ou classes correspondem às virtudes da temperança, da coragem e da prudência, e exercem atividades correlatas.

A primeira é formada pelos agricultores, comerciantes e industriais, e é incumbida de promover o sustento econômico. A segunda constitui-se dos guardiões, vigilantes e militares, e ostenta a tarefa de defesa da comunidade

e da ordem interna e externa. À terceira classe, composta dos governantes e filósofos, cabe a direção estatal, a legislação e a educação (PLATÃO, [20—?], p. 110-120). A justiça, para Platão, apresenta-se, assim, como a virtude superior, capaz de harmonizar as demais. Da mesma forma é a justiça a responsável por harmonizar o convívio das pessoas e das classes dentro da comunidade política. Para que isso seja possível, não pode haver interferência de uma classe na outra.

Para tanto, tal pressuposto deve ser racionalmente aceito e observado por cada integrante da organização social. Segundo essa mesma natureza, para Platão a divisão do trabalho entre os seres humanos decorre de acordo com a aptidão de cada um. Deve haver, assim, o máximo aproveitamento do talento e das potencialidades de cada pessoa. Em razão disso é que o pensamento platônico preconiza que a justiça consiste também em fazer cada qual o que lhe compete. E é esta especialização, com vistas ao bem-estar coletivo, a responsável pela produtividade, qualidade e eventual compensação em face da diferença de talento entre uma pessoa e outra (PLATÃO, [20—?], p. 48, 101, 110 e 118).

Platão ([20—?], p. 135-137) idealiza a comunidade como uma grande família, a qual se mede mais justa quanto mais unida. A comunidade, segundo Platão, não deve ser rica nem pobre, a fim de evitar os males da ociosidade e da moleza (p. 99). Da mesma forma, a pessoa que desejar aperfeiçoar a sua alma para granjear a justiça divina também deve afastar-se da cobiça, dos vícios, do acúmulo de riquezas (p. 276-278).

Em suma, e em outros termos, a par do interesse de cada pessoa em suprir as suas próprias carências e obter autonomia, assenta-se também a teoria platônica de justiça em um verdadeiro interesse comum distributivo. Deve ela possibilitar a melhoria uniforme da existência de todos. A ordem na cidade representa a justiça, e a desordem, a injustiça (PLATÃO, [20—?], p. 97).

### 3 A JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

Aristóteles concebe a justiça, em sentido amplo, como uma mediana entre dois extremos. Esses dois extremos, todavia, no caso da “justiça”, caracterizam-se por representar apenas um único vício: o da injustiça. A justiça, para Aristóteles, situa-se no meio-termo entre o excesso e a carência. Em outras palavras, tomando-se os pólos envolvidos e norteando-se por um critério de igualdade ou proporção, de acordo com a teoria aristotélica a justiça constitui-se naquela situação de equilíbrio capaz de propiciar que cada qual não saia ganhando ou perdendo (ARISTÓTELES, 2002, p. 136-138 e 148-149).

Aristóteles distingue a justiça em *universal* e *particular*. A primeira constitui-se em gênero em relação à segunda.

A *justiça universal* é identificada com o agir em prol do bem da comunidade e com observância à lei. Isso porque a lei, conforme Aristóteles, sempre representa o interesse público. Em face disso, ao exigir a prática de várias modalidades de condutas virtuosas no meio social, como a generosidade, a temperança, etc., é que Aristóteles (2002, p. 137-139) chega a designar a justiça como a virtude perfeita.

A *justiça particular* refere-se à aplicação, entre as pessoas, da sua proposta de justiça. Sob esse enfoque, Aristóteles classifica-a em *corretiva* e *distributiva*.

A *justiça corretiva* é aquela presente nas transações privadas voluntárias ou involuntárias. Nesse último caso, está associada a um dano e a um conseqüente conflito. A *justiça corretiva* é, assim, no âmbito da involuntariedade, aquela responsável pela equalização dos conflitos surgidos entre os particulares. Em outros termos, é aquela ligada à figura do juiz. O juiz, por sua vez, é a pessoa que se situa em posição intermediária aos litigantes, designada a mediar as perdas e ganhos decorrentes de um fato conflituoso para, aritmética e objetivamente, restaurar a igualdade entre as partes. No

âmbito da voluntariedade, a *justiça corretiva* é aquela associada ao equilíbrio das contraprestações assumidas nas transações privadas, como a troca e a compra e venda (ARISTÓTELES, 2002, p. 140, 143-149).

A *justiça distributiva* é aquela relativa ao partilhamento feito pelo governante em relação às honras, aos cargos, aos bens e ônus existentes, em relação aos governados. Essa classificação é a modalidade que mostra maior relevo para o estudo evolutivo da justiça social. É indispensável à realização da *justiça distributiva* que as pessoas consideradas sejam todas livres ou tenham um espaço para participar ativamente na vida social e colher os frutos dessa participação. Devido a tais características, ou seja, ao fato de ter como objeto o meio social, composto de pessoas livres e iguais (proporcionalmente), é que o próprio Aristóteles (2002, p. 150) define a sua idéia de justiça como uma concepção de natureza eminentemente política.

Aristóteles, na justiça distributiva, ao contrário da espécie corretiva, concebe um critério não meramente aritmético, mas geométrico. Os bens e ônus devem ser distribuídos proporcionalmente em função do mérito de cada um. Aristóteles ([20—?], p. 89) reconhece que as pessoas não são iguais. Todavia, entre aqueles que estão na mesma posição de igualdade, não é admissível nenhuma diferença de tratamento. Isso é denominado pelo filósofo como *princípio da atribuição em função do mérito*. Aristóteles não identifica com precisão qual deva ser esse mérito, muito embora registre que numa democracia seja associado com a liberdade; numa oligarquia, com o bom nascimento ou com a riqueza; e numa aristocracia, com a virtude (2002, p.141).

Diante do estudo realizado, contudo, é possível propor três coordenadas para aferição desse mérito:

(a) O pensamento de Aristóteles (2002, p. 49) é finalístico, ou seja, tem como finalidade sempre a produção e preservação da felicidade da

comunidade política<sup>1</sup>. Há de se levar em conta que Aristóteles (2002, p. 49) relaciona a felicidade à auto-suficiência, ou seja, a uma coisa que torna a vida humana desejável e sem carências. Em outros termos, Aristóteles parece situar esta felicidade em viver bem e dar-se bem com todos (p. 52). A distribuição dos bens e encargos deve, pois, atuar e convergir para a realização desses elementos que compõem a felicidade da comunidade política.

(b) A divisão dos recursos comuns deve levar em conta a contribuição dada individualmente (p. 143). Independente da forma de governo, esse parece ser, por si só, um critério de merecimento a ser considerado na repartição das vantagens mencionadas. Permite a seguinte ilação: já que aquele que contribui mais apresenta maior mérito para efeitos da atribuição das vantagens, todos que pretenderem obter mais vantagens também terão que oportunamente contribuir mais. Dessa forma, a busca da felicidade comum não é uma responsabilidade só do governante, mas, sim, de todos aqueles que compõem a comunidade, que devem se esforçar para que aquela se torne e se mantenha auto-suficiente (ARISTÓTELES, 2002, p. 55).

Sendo a justiça uma virtude, tal se coaduna com a idéia de Aristóteles sobre essa última, de que deve ser operativa, atuante.

(c) Qualquer que seja o mérito escolhido, nunca alguns deverão receber os bens em excesso e outros de forma insuficiente. Ou seja, eliminando-se os extremos, jamais deverá ser grande a distância entre os que têm e os que têm menos. Aí residiria o ponto de equilíbrio. Aliás, o exercício dessa noção da justiça distributiva é também tarefa de cada membro da comunidade, pois, para Aristóteles (2002, p. 149), aquele que recebe vantagens em demasia comete injustiça. De se ressaltar que a

1 “[...] o termo ‘justo’ é aplicado a qualquer coisa que produz e preserva a felicidade, ou as partes componentes da felicidade da comunidade política” (ARISTÓTELES, 2002, p. 22).

prática da justiça — virtude que é — deve ser sempre exercida de forma voluntária e prazerosa (p. 53).

#### 4 A JUSTIÇA EM SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho, tal como Platão, parece designar a justiça como uma experiência para após a morte, através da qual Deus opera a separação entre bons e maus. Com efeito, ao contrário da metempsicose platônica, a recompensa aos bons e o castigo aos maus são infinitos. Ou seja, aos bons reserva-se a paz perfeita em uma vida eterna; aos maus, o martírio perpétuo (AGOSTINHO, 2001b, p. 173).

Santo Agostinho distingue a Cidade de Deus da cidade terrena. A Cidade de Deus apresenta-se como aquele reino no plano transcendental, ou celestial, onde os bons habitam eternamente com Deus em meio à felicidade suprema. Já a cidade terrena ou humana é aquela Sociedade formada pelas pessoas que transitoriamente vivem na Terra à espera do julgamento de Deus (AGOSTINHO, 2001a, p. 27).

Os bons, para Santo Agostinho (2001b, p. 405), são os tementes a Deus, os seguidores das Sagradas Escrituras e, especialmente, dos ensinamentos de Cristo, na cidade terrena.

A verdadeira justiça, para Santo Agostinho, é a exercida por Deus. Segundo o que se entende, é a que garante a Ordem Suprema na Cidade de Deus, a felicidade perene e a comunhão divina da absoluta paz e concórdia entre os bons. Esta Justiça, de acordo com Santo Agostinho, é incompreensível ao limitado intelecto humano. Independe ela das instituições, das leis e falível justiça terrenas, porquanto marcadas pela imperfeição humana. Apesar disso, mesmo desinfluentes as leis, instituições e costumes humanos, Santo Agostinho reconhece que esses visam à consecução da paz terrena. Diante disso, preconiza Santo Agostinho que cada um deve utilizar desse desiderato e das condições dos homens para fomentar a cooperação social a

fim de salvaguardar a religião e a prática da sua fé (AGOSTINHO, 2001<sup>a</sup>, p. 374; 2001b, p. 394, 402 e 409).

No plano terreno e sensível, é possível determinar, na teoria agostiniana, alguns traços de uma justiça tendente a se aproximar daquela Justiça Suprema e perfeita. Para Santo Agostinho, qualquer reino em que não haja justiça não passa de pirataria, ou seja, de uma reunião de salteadores que repartem a presa por intermédio de convenções (AGOSTINHO, 2001a, p. 153). De acordo com ele, onde não há justiça não pode haver direito (2001b, p. 412).

No pensamento agostiniano (2001b, p. 402), a justiça realizável nesse mundo tem a ver com uma ordem, que, inspirando-se na Cidade de Deus, propicia a paz e a concórdia entre os homens, de modo que não só seja assegurado a cada um o exercício da fé em Cristo, mas também que todos vivam bem, supram as suas necessidades vitais e, destarte, protejam-se contra a atormentação pecaminosa (p. 408).

Em sentido amplo, para Santo Agostinho, com vistas à ordem terrena, a justiça é a virtude segundo a qual se dá a cada qual o que é seu. Isto é, a justiça consiste em atribuir a cada um o que lhe pertence, ou o que merece, tal qual a inspiração da Ordem Divina. No caso, o critério de aferição desse merecimento deve ser conferido pelo direito. Para Santo Agostinho, o direito apresenta-se como instrumento indispensável à paz e à ordem sociais, ao coordenar interesses e vontades particulares e ao privar os maus da licença de fazer mal (AGOSTINHO, 2001b, p. 390 e 412).

Para Santo Agostinho (2001b, p. 406), a ordem justa terrena não se coaduna com o apetite pelo domínio, com as paixões humanas e com a cobiça, principalmente em detrimento dos pobres (2001a, p. 208). Ao contrário, preconiza que deva haver a prática da caridade entre os indivíduos e entre governantes e governados (2001b, p. 169). As riquezas, assim, devem ser distribuídas de acordo com as necessidades de cada um (2001a, p. 218).



Ao lado da contemplação em busca da verdade divina, cada um deve partir para a ação e ser útil ao próximo. Tal é corolário do ensinamento cristão que manda amar a Deus e ao próximo como a si mesmo. Daí decorre que não se deve fazer mal a ninguém, e bem a quem se possa. Este modo de proceder, por sua vez, é que resulta na concórdia entre os seres humanos, seja entre homens e mulheres, pais e filhos, patrões e criados, governantes e governados. Deve iniciar-se pelo ambiente doméstico, pela facilidade dos meios oportunos, e estender-se a todo o ambiente social. A propósito, a casa, segundo Santo Agostinho, deve ser o princípio e o fundamento da cidade (2001b, p. 405, 407 e 410).

## 5 A JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Para Santo Tomás de Aquino, a justiça implica a noção de igualdade. Por isso, sempre diz respeito a uma relação entre duas ou mais pessoas que possam agir diversamente, já que nada pode ser igual tomando-se a si mesmo. A Justiça ordena as relações humanas, seja de uma maneira geral ou singular. A primeira considera que quem serve a uma determinada comunidade serve a todos os seus integrantes. A segunda refere-se às relações dos seres humanos com outrem, tomadas isoladamente. Os membros de uma comunidade estão para essa como a parte está para o todo. Dessa forma, ao pertencer ao todo, o bem de cada parte se ordena ao bem do todo. Por essa razão, ao ordenar o homem para o bem comum é que Santo Tomás de Aquino situa a justiça como uma virtude geral, que direciona os atos de todas as outras virtudes (AQUINO, 1980, p. 2.488, 2.491-2.492).

Santo Tomás de Aquino não se opõe à classificação aristotélica de justiça *comutativa* e *distributiva*. A primeira corresponde a dar e receber de volta. A segunda, a atribuir-se a cada um de acordo com o que é devido, ou de acordo com sua dignidade (AQUINO, 1980, p. 2.515-2.516). Santo Tomás de Aquino acresce outra modalidade de justiça, a qual denomina de

*justiça legal*. Segundo ele, a justiça legal é a decorrente da ordenação legal que orienta o comportamento humano para o bem comum (p. 2.492).

A noção aristotélica de *justiça distributiva*, segundo Santo Tomás de Aquino, diz respeito a um ato de governo. Isto é, só quem exerce o governo é que pode realizar a *justiça distributiva*. A *justiça legal*, ao contrário, dela se difere pelo fato de dizer respeito não à distribuição do todo para as partes, mas das partes para o todo. Ou seja, a *justiça legal* refere-se não à distribuição dos bens aos particulares, mas à contribuição de cada um para o bem comum (AQUINO, 1980, p. 2.515).

Santo Tomás de Aquino (1997, p. 101-102) esclarece que seguir a justiça é fazer o que é reto, e justas são as leis quando visam ao bem comum. Inexiste favorecimento se as normas iguais são destinadas a pessoas desiguais (p. 116). Quanto ao governo, este é justo se visar ao bem comum da população, e não ao bem privado do governante ou de outrem. O bem comum orienta-se para a construção de uma Sociedade mais perfeita, que seja auto-suficiente. A auto-suficiência significa que essa Sociedade possa suprir todas as necessidades individuais e coletivas. Além disso, o bem comum também conduz à obtenção e conservação da união harmônica e pacífica da população (AQUINO, 1997, p. 128-130).

Para Santo Tomás de Aquino, tal qual a vida feliz que se espera no céu após a morte, o bem comum, no plano terreno, proporciona que todos possam viver bem, isto é, viver em meio aos bens particulares que cada um almeja, seja riqueza, saúde ou outros (AQUINO, 1997, p. 166). Três são as condições para viver bem: que exista união de todos pelo vínculo da paz, que todos sejam dirigidos a fazer o bem e atuação para que se tenha abundância suficiente dos bens necessários (p.167).

## 6 A JUSTIÇA EM ROUSSEAU

Rousseau distingue, em sua teoria, a vontade de todos os membros de uma nação de uma vontade denominada “geral”. Essa, a “vontade geral”, é obtida através do consenso dos cidadãos e visa sempre ao interesse comum; por isso leva à concórdia. A vontade de todos, ao revés, por constituir-se na simples somatória de vontades particulares, mira-se sempre nos interesses individuais. Esses, por via de regra, são contraditórios. Por essa razão, não se coadunam com a noção de harmonia social (ROUSSEAU, 1993, p. 46). Assim, para Rousseau, justa é a união voluntária de cidadãos que submetem as suas vontades à vontade geral. Justa também é essa vontade geral ao assegurar-lhes liberdade e igualdade e ao guiá-los à felicidade pública (p. 59). Essas são premissas do que Rousseau nominou de “contrato social”. Para o filósofo de Genebra (1993, p. 25, 38, 43 e 48), a justiça corresponde a uma ordem social resultante da associação de seus membros, ciosos de seus direitos e deveres, regulada e administrada através de convenções que retratam a vontade geral, com vistas ao bem-estar comum.

Rousseau (1993, p. 34) parte do pressuposto de que cada indivíduo, para conservar-se e prover as suas necessidades, tem de agregar-se a outros. Isso, porém, não pode significar abdicar da liberdade, que é um valor ínsito e irrenunciável ao ser humano (p. 30). De qualquer forma, para regular este auxílio mútuo, é preciso ordem, isto é, que seja até possível compelir, se necessário, as pessoas a que se conduzam de maneira solidária e pacífica, e não só de acordo com os seus interesses e preferências. Essa força coativa, porém, para não macular a liberdade de cada um e para legitimar-se, isto é, ser aceita por todos, até mesmo pelo coagido, deve previamente se assentar em convenções voluntariamente fixadas pela vontade geral dos componentes da associação política (ROUSSEAU, 1993, p. 26-29, 35, 38, 49 e 57).

Rousseau pretende com isso que as pessoas substituam o instinto natural de cada um pela justiça proporcionada pela retidão da vontade geral e que, destarte, todos ouçam a voz da razão e do dever, em vez do impulso físico, do apetite e de seus caprichos (ROUSSEAU, 1993, p. 39). Essa é a base do pacto social preconizado por Rousseau, segundo o qual, cada um submete-se a uma organização incumbida da direção da vontade geral para, em contrapartida, receber os frutos de toda a comunhão de forças resultantes do todo. Trata-se do Estado esta organização (p. 36).

O Estado, dirigente que é da vontade geral oriunda do consenso entre os cidadãos, para promover a justiça, deve sempre se guiar pelo bem comum, pela felicidade e prosperidade de todos, e não por interesses particulares (ROUSSEAU, 1993, p. 49 e 97). Para o filósofo, é especificamente essa união em torno desses objetivos que determina a obediência de todos às leis, já que a liberdade de cada um é deliberada, ou seja, tem seu raio limitado pela vontade geral, a qual por sua vez também tem cristalizada a vontade de cada um.

A busca do bem-estar coletivo ou de vantagens recíprocas não deve se desenvolver apenas na relação entre os cidadãos e o Estado, e vice-versa. Deve ocorrer, também, consoante Rousseau (1993, p. 37), entre os cidadãos, reciprocamente. Isso porque estes, a par de seus direitos e deveres e vontades particulares, devem interagir de acordo com a vontade geral, auxiliando-se mutuamente.

A atuação do Estado deve pautar-se pelo respeito à liberdade e à igualdade. A liberdade e a igualdade são, para Rousseau, o maior bem e o fim de toda a legislação. Para ele, se o pacto social dá vida ao corpo político, o seu movimento e a sua vontade são dadas pela legislação, através da qual se unem direitos e deveres e dirige-se a justiça ao seu fim. Por isso é que Rousseau coloca as leis como condições da própria associação civil (ROUSSEAU, 1993, p. 42, 53 e 55).

Liberdade, no pensamento rousseauiano, significa que cada um tenha segurança e autonomia para suprir as suas necessidades e também para desenvolver-se e participar das deliberações comunitárias. Para tanto, deve haver igualdade. Segundo Rousseau (1993, p. 43), enquanto a vontade particular dirige-se às preferências, a vontade geral dirige-se à igualdade. Esta, por sua vez, para Rousseau, deve ser entendida em primeiro lugar sob o aspecto de que todos devem ser tratados igualmente perante a lei (p. 49). Disso infere-se que a lei deve ter sempre o caráter de generalidade, de modo que não privilegie determinada classe ou categoria. Em segundo lugar, sob o aspecto econômico, a lei deve pautar-se para que haja um equilíbrio entre as desigualdades das riquezas dos indivíduos, de forma que não existam pessoas demasiadamente opulentas ou pobres (p. 67). Essa necessidade se agrava na democracia, na qual especificamente deve haver substancial igualdade entre as classes e fortunas, sob pena, segundo Rousseau, de corromper-se pela indolência, vaidade e cobiça (p. 82).

Para Rousseau (p. 57), a justiça consiste em que cada um faça a sua parte em prol do todo e que este todo, representado pela vontade geral, e em último plano pelo Estado – depositário daquela —, atue sob a égide do respeito à igualdade e à liberdade dos cidadãos e sempre, de maneira uniforme, de acordo com o interesse e o bem-estar coletivo.

## 7 A JUSTIÇA EM RAWLS

Rawls (1997, p. 7) estabelece uma teoria da justiça social que tem como objeto primário a estrutura básica da Sociedade.

A estrutura básica da Sociedade é aquela que reúne as principais instituições sociais — aí se incluem, dentre outras, a constituição e os regimes jurídico e econômico — e a maneira pela qual se articulam num único sistema. Esse arranjo da estrutura básica, por sua vez, deve proporcionar

um sistema auto-suficiente de cooperação social, hábil para a concretização dos fins essenciais da vida humana (RAWLS, 2000a, p. 157).

Para atingir esse desiderato, Rawls concentra e acentua importância no papel das instituições, as quais têm a incumbência de garantir condições justas para o contexto social. Isso porque se, através delas, a estrutura não for apropriadamente regulada e ajustada, por mais equitativas e justas que possam parecer as relações particulares, consideradas isoladamente, o processo social não conseguirá efetivamente se manter justo (RAWLS, 2000a, p. 13-14). Assim é que a justiça, para Rawls, deve ser a primeira virtude das instituições sociais (1997, p. 3). A existência destas, em resumo, é condicionada à realização e manutenção da justiça.

Em outro sentido, tendo como premissa a liberdade e a igualdade dos cidadãos, Rawls (2000a, p. 18) assinala que o quadro institucional tem ligação direta não só com a formação das aspirações, esperanças das pessoas, mas também com a concretização daquelas e com o desenvolvimento e aproveitamento das capacidades e talentos individuais. Isso se deve, segundo Rawls (2000a, p. 18), ao fato de que as perspectivas individuais dependem em parte da idéia que as pessoas têm de si. Além disso, essa idéia apresenta ligação com a posição social e com os meios e as oportunidades com os quais cada um pode racionalmente contar. Para Rawls (2000a, p. 138), pessoas são seres humanos capazes de se tornarem membros da cooperação social e de respeitarem seus compromissos e suas relações durante toda a vida. Cidadão, para o filósofo, é o membro da Sociedade plenamente ativo durante toda a sua existência (2000a, p. 215).

Rawls não descarta as desigualdades econômicas e sociais dos cidadãos, seja em razão dos dons naturais de cada um, seja em função da origem social, contingências etc. (2000a, p. 19). Pretendendo conciliar essas desigualdades de perspectivas de vida dos cidadãos, Rawls denomina a sua teoria de “justiça como equidade”. Parte ela da premissa de que as

instituições sociais da estrutura básica podem ser qualificadas de justas desde que satisfaçam aos princípios que pessoas morais, livres e iguais, eqüitativamente situadas, adotariam com o objetivo de reger essa estrutura (2000a, p. 20).

Sublinha Rawls a necessidade de formulação de princípios e do desenho dos contornos de uma concepção de justiça. Essa concepção de justiça deve prestar para a orientação geral da ação política e para servir de base racional para um contínuo ajuste de um processo social de manutenção daquela no âmbito social (2000a, p. 37). Diante disso, lança os seguintes princípios da sua teoria da justiça social:

- a) toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdade para todos;
- b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000b, p. 345).

Tais princípios determinam uma forma ideal de estrutura básica através da qual os procedimentos processuais e institucionais correntes são ajustados e limitados. A acumulação de riquezas, dentre outras coisas, para Rawls (2000a, p. 36), deve ser restringida pelas exigências do justo valor da liberdade política, da justa igualdade das oportunidades e da estabilidade da Sociedade.

Os dois princípios definem que nenhuma pessoa deveria ter menos do que houvesse recebido por uma divisão dos bens primários em partes iguais. Da mesma forma, estabelecem que na colheita dos frutos e dividendos da produtividade da cooperação social as desigualdades existentes também devam reverter em vantagens para aquelas pessoas cuja situação tiver melhorado menos, tomando-se a divisão em partes iguais como ponto

de referência (RAWLS, 2000a, p. 36). Ou seja, conforme preconizam os dois referidos princípios, as desigualdades organizacionais e econômicas só deveriam ser autorizadas se comprometidas com a melhoria da situação de cada um, inclusive a dos mais desfavorecidos, e desde que compatíveis com uma liberdade igual para todos e com uma igualdade no que se refere às oportunidades (2000a, p. 33).

Segundo Rawls, as instituições sociais da estrutura básica devem organizar a cooperação social de modo a favorecer os esforços construtivos, ou seja, aqueles voltados para a melhoria das condições de vida de todos os membros da Sociedade de uma forma geral (2000a, p. 35).

Alhures, Rawls identifica em sua teoria uma série de “concepções-modelos” com o fito de captar as suas idéias fundamentais relacionadas à liberdade, à igualdade, à cooperação social e à pessoa.

A primeira dessas concepções é a de *Sociedade bem ordenada*. Essa equivale, para Rawls (2000a, p. 80), a uma associação auto-suficiente de pessoas que se perpetua controlando um território determinado. Possui os seguintes traços: (a) é regida por uma concepção pública de justiça (até mesmo no que se refere à organização das suas instituições principais em um único sistema social), por todos reconhecida; (b) os seus membros são pessoas morais, livres e iguais, e todos reciprocamente assim se consideram em suas relações políticas e sociais. Pessoas morais são aquelas capazes de racionalmente identificar em si e nos outros um senso de justiça e definir a própria concepção do seu bem. Pessoas livres são as que podem intervir na elaboração de suas instituições comuns em razão de seus próprios objetivos fundamentais e de seus interesses superiores. Pessoas iguais são aquelas que respeitam reciprocamente o direito igual de cada um de determinar e de avaliar princípios primeiros de justiça que devem reger a estrutura básica da Sociedade (2000a, p. 55).



Os membros de uma *Sociedade bem ordenada*, dado o contexto da justiça, não permanecem indiferentes ao modo pelo qual os frutos da sua cooperação social serão partilhados. Ao contrário, sob pena de afetar até a própria estabilidade social, têm nítida percepção de que a distribuição presente e a que se espera no futuro são suficientemente justas. A estabilidade social decorre do equilíbrio de forças sociais cujo resultado é aceito por todos, porque nenhuma pessoa poderia obter melhor resultado por si mesma. Além desse fator, agrega-se o fato de que os cidadãos defendem as suas instituições sociais pela convicção de que estão em conformidade com a sua concepção pública efetiva da justiça (RAWLS, 2000a, p. 81). Outra concepção-modelo a ser destacada na teoria da justiça é a da *posição original*, a qual, segundo Rawls, tem um papel mediador. Isso porque se presta a vincular a pessoa moral aos princípios de justiça que caracterizam suas relações entre cidadãos na *Sociedade bem ordenada*. A *posição original* retrata um modelo através do qual os cidadãos de uma *Sociedade bem ordenada* selecionariam idealmente os princípios primeiros de justiça que se aplicariam à sua Sociedade (2000a, p.53).

A avaliação das concepções de justiça e a constituição da *posição original*, por consenso, passa pelo exame e deliberação de certos bens primários. Bem, para Rawls (2000a, p. 94), significa um conjunto de fins últimos resultantes das relações, uns com os outros e com o mundo. *Primário* é um qualificativo que engloba tanto as propriedades públicas das instituições sociais, como as posições que as pessoas ocupam em relação a elas no tocante aos direitos, liberdades e oportunidades que lhes são oferecidos, bem como a renda e a riqueza tomadas em um sentido amplo (2000a, p. 125). Os *bens primários* são para Rawls: (a) as liberdades básicas, como a de pensamento e de consciência; (b) a liberdade de movimento e a livre escolha de sua ocupação; (c) os poderes e as prerrogativas das funções e dos postos de responsabilidade; (d) a renda e a riqueza; (e) as bases sociais do respeito.

As liberdades básicas são as instituições necessárias ao desenvolvimento e ao exercício simultâneo de um senso de justiça e da capacidade de escolher, de revisar e de efetivar racionalmente uma certa concepção do bem. A liberdade de movimento e a livre escolha de sua ocupação, em um contexto de várias e distintas oportunidades, são aquelas instituições necessárias à realização de fins últimos e à eficácia da decisão das pessoas de revisá-las e modificá-las se o desejarem. Os poderes e as prerrogativas das funções e dos postos de responsabilidade são aqueles necessários ao desenvolvimento das diversas capacidades autônomas e sociais do ser humano. A renda e a riqueza, em um sentido amplo, são os meios que propiciam a concretização, direta ou indiretamente, de quase todos os fins individuais e sociais, sejam eles quais forem. As bases sociais do respeito humano são compostas dos aspectos das instituições básicas que, em geral, são essenciais para as pessoas a fim de que estas adquiram uma consciência verdadeira do próprio valor e possam tanto concretizar os seus interesses de ordem mais elevada, como fazer progredir os seus próprios fins com entusiasmo e autoconfiança (RAWLS, 2000a, p. 63).

Rawls (2000a, p. 66) identifica dois elementos necessários à cooperação social. O primeiro, denominado elemento *razoável*, refere-se aos termos eqüitativos da cooperação e implica que cada participante deve beneficiar-se ou compartilhar dos encargos de um modo satisfatório, através de um critério adequado de comparação. O segundo elemento, dito *racional*, diz respeito à necessidade que as pessoas têm de efetivar e exercer as suas faculdades morais e garantir o avanço da concepção particular de *bem*.

O elemento *razoável* pressupõe e condiciona o elemento *racional*. Pressupõe, porque é o elemento *razoável* que confere sentido tanto às concepções de *bem*, que mobilizam os membros do grupo para a cooperação social, como às noções de justo e de justiça. Condiciona, porque é o elemento *razoável*, através dos seus princípios, que restringe os fins últimos que podem ser visados. Na *posição original*, o *razoável* corresponde ao conjunto

dos cerceamentos aos quais estão submetidas as deliberações dos parceiros, estes considerados agentes racionais de um processo de construção de uma *Sociedade bem ordenada* (RAWLS, 2000a, p. 69).

Consoante Rawls, os cidadãos podem ser considerados livres de duas maneiras:

(a) ao serem considerados fontes autônomas de reivindicações fundamentadas. “As pessoas são fontes autônomas de reivindicações no sentido de que estas têm um valor próprio, que não deriva de deveres ou de obrigações anteriores em relação à Sociedade ou a outras pessoas, nem é determinado por seu papel social específico” (2000a, p. 43). Isso porque os cidadãos têm consciência de que podem intervir na elaboração das instituições sociais em face dos seus interesses superiores e fins últimos, com a condição de que esses não contrariem os princípios públicos de justiça (2000a, p. 92).

(b) ao serem considerados independentes, como distintos de um sistema particular de fins (2000a, p. 92-94). As pessoas não se consideram vinculadas indefinidamente à concepção particular do bem e dos fins últimos que tenham escolhido num dado momento. Ao revés, têm noção de que são capazes de revisar e modificar essa concepção sobre bases razoáveis e racionais (2000a, p. 94).

Rawls (2000a, p. 95) faz referência, ainda, a um terceiro aspecto da liberdade, que é a responsabilidade para com os fins. Essa responsabilidade é resultado de um ajuste dos objetivos e ambições pessoais com base naquelas expectativas *razoáveis* e na justa atuação das instituições sociais, e na disponibilidade de um índice equitativo de *bens primários*, tal como exigem os princípios de justiça anteriormente mencionados.

Rawls (2000a, p. 150-151) acrescenta que a instituição das liberdades básicas exige um planejamento e uma organização social. As liberdades básicas se constituem em um conjunto de regras que tutelam determinadas

condutas e impedem que sofram interferência de outrem, muito embora, de fato, muitas pessoas não possam delas usufruir, em face de obstáculos materiais. Nesse caso é afetada não determinada liberdade básica em si mas o seu valor, que diz respeito à sua utilização. Por outro lado, essa utilidade é balizada por um índice de *bens primários*, conforme mencionado. Por isso a estrutura básica da Sociedade, com vistas à justiça social, deve organizar-se de tal maneira que seja possível maximizar os bens primários à disposição dos menos favorecidos a fim de que eles utilizem as liberdades básicas que estão à disposição de todos (RAWLS, 2000a, p. 176-177).

Todavia, para rechaçar a idéia de que as liberdades básicas são meramente formais, é que se atribui unicamente às liberdades políticas o seu “justo valor”. Assim, cada cidadão, independente da sua situação social ou econômica, deve ter assegurada, de forma aproximadamente igual, a liberdade de tanto ocupar uma função pública como de influenciar no resultado das decisões políticas. Isso possibilita tornar as pessoas — consideradas por Rawls (2000a, p. 179) como parceiros políticos — independentes em relação às grandes concentrações do poder econômico e do poder social. Com isso, evita-se que os grandes detentores de riquezas e de responsabilidades públicas tenham possibilidade de controlar, por exemplo, a elaboração da legislação em benefício próprio. Tal, se permitido, vulneraria os princípios de justiça, tanto ao obstaculizar a concretização da justa igualdade de oportunidades como ao minar o asseguramento das liberdades básicas.

De acordo com Rawls, a garantia do “justo valor” das liberdades políticas, entretantes, comporta algumas características. A primeira é que ela garante a cada cidadão um acesso equitativo e bastante homogêneo à utilização dos serviços públicos, conforme estabelecido pelas regras e procedimentos constitucionais que dizem respeito ao processo político e ao controle do acesso às situações de autoridade política. A idéia é que isso seja o suficiente para garantir uma legislação justa e eficaz (RAWLS, 2000a, p. 189-180). A segunda característica é a disposição de um espaço

limitado para a mencionada garantia. Isso tem o propósito de evitar que aqueles que possuem meios relativamente importantes possam resolver as coisas entre si, excluindo aqueles que possuem menos (p.180).

A importância do “justo valor” das liberdades políticas — ou seja, o seu exercício de forma plena e equitativa — apresenta-se para Rawls (2000a, p. 193) como o condicionante de um procedimento político justo. Uma vez previsto constitucionalmente, reúne restrições que, ao mesmo tempo, preservam as liberdades básicas e asseguram a sua prioridade. Nesse sentido, Rawls (2000a, p. 214) enfoca a cooperação social sob uma perspectiva estritamente política, destacando três elementos: (a) a cooperação social baseia-se em regras e procedimentos reconhecidos por todos; (b) os termos dessa cooperação são reconhecidos, recíproca e mutuamente, como equitativos; (c) a cooperação social pressupõe a idéia de vantagem racional a todos os participantes.

Para Rawls, a concepção de justiça caracteriza-se não só pela sua aplicação à estrutura básica da Sociedade, mas também por refutar a aplicação de doutrinas gerais e abrangentes. Constituem estas aquelas doutrinas de ordem religiosa e filosófica que se aplicam a uma acentuada variedade de temas e que impõem como verdade certas concepções que tanto orientam os valores humanos como determinam o seu pensamento e o seu comportamento de uma maneira geral (RAWLS, 2000a, p. 255).

O comprometimento com qualquer modalidade dessas doutrinas refugiria ao campo político, pois impediria, segundo Rawls (2000a, p. 250), o pluralismo e o consenso almejados em uma democracia.

O consenso admissível seria aquele por justaposição, ou seja, aquele que é capaz de conviver com uma pluralidade de doutrinas e convergir para uma concepção política da justiça, permitindo a perpetuação do equilíbrio da unidade social (RAWLS, 2000a, p. 253).

## 8 A JUSTIÇA NA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

Não se ignora neste trabalho que a Igreja Católica tenha adotado ao longo de sua história algumas posturas equivocadas no que diz respeito aos direitos da pessoa humana<sup>2</sup>. Todavia, o estudo da doutrina social da Igreja Católica deve-se à sua importância na fixação e difusão do conteúdo da justiça social (FERREIRA FILHO, 2001, p. 353).

Na encíclica *Rerum Novarum*, editada pelo Papa Leão XIII, em 1891, admitia-se que por força da natureza os homens são marcados por profundas e múltiplas diferenças, que vão desde a inteligência e do talento até a saúde e a força. Dessas diferenças naturais é que decorrem espontaneamente as desigualdades das condições pessoais. Todavia, uma vez que o convívio social exige um organismo variado e uma diversidade de funções, tais desigualdades acabam por fazer os homens se aproximarem para partilhar dessas mencionadas funções. Portanto, essas diferenças pessoais acabam por reverter-se em favor do todo coletivo. Por isso, segundo a encíclica *Rerum Novarum*, não é possível a elevação de todos ao mesmo nível na Sociedade (SANCTIS, 1993, p. 21). Disso resulta que as classes rica e pobre, ao contrário de se degladiarem, necessitam uma da outra, pois não pode haver capital sem trabalho, e vice-versa. Daí, tal qual ordena a natureza, o destino de ambas as classes é a concórdia, a união harmônica e a conservação mútua em perfeito equilíbrio. Conseqüência disso é que cumpre ao pobre e ao operário desincumbirem-se fielmente do seu trabalho, respeitar o seu patrão e nunca usar de violência, nem mesmo em suas reivindicações (p. 22). Os ricos e os patrões, por sua vez, devem dispensar aos operários um tratamento digno. Não devem tratá-los como meros instrumentos do lucro. Não devem impor aos seus subordinados serviços superiores às suas

2 Exemplo disso é que a Igreja Católica através do Papa Pio VI qualificava como monstruoso o direito à liberdade de pensamento e à liberdade de imprensa (BOBBIO, 1992, p. 129).

forças ou em desconformidade com a idade ou o sexo. Os operários devem perceber uma remuneração condizente (p. 23 e 36).

Segundo a encíclica *Rerum Novarum*, da organização da Sociedade deve brotar a prosperidade pública e a particular através de uma forma espontânea e sem esforço. Assim, de acordo com essa ordem geral, quanto mais as vantagens se multiplicarem em decorrência da ação do Estado de servir ao interesse comum, menos será necessário remediar a condição dos trabalhadores. É dever dos governantes cuidar de todas as classes dos cidadãos, inclusive a dos operários, salvaguardando os seus interesses, sob pena de violar especificamente a justiça que determina que deve ser dado a cada um o que lhe é devido. Em outros termos, de todos os bens que os trabalhadores proporcionam à sociedade, a eles deve ser assegurada uma parte razoável, de maneira que possam viver à custa de menos privações. Tudo isso compõe as leis da chamada justiça distributiva (SANCTIS, 1993, p. 30-32).

A encíclica *Rerum Novarum* reconhece a existência da propriedade privada e a necessidade de o Estado protegê-la (p. 34). Porém, as leis devem favorecer que todos os integrantes da Sociedade, através do estímulo à sua industriosa atividade, tenham a perspectiva de também se tornarem proprietários do solo. Tal medida tem como escopo aproximar a distância entre ricos e pobres, entre a opulência e a miséria. Para que isso se torne realidade de acordo com os ditames do bem comum, é necessário que a autoridade pública não sobrecarregue os bens particulares com a cobrança de impostos (p. 39).

Quarenta anos depois, em 15 de maio de 1931, publicou-se a encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, que reafirmou os termos da *Rerum Novarum* e testemunhou os seus benefícios. Na nova encíclica, torna-se expresso o princípio diretivo da justa distribuição, segundo o qual as riquezas advindas com o progresso da economia devem ser repartidas pelos

indivíduos ou pelas classes particulares de forma a nunca se descuidar da utilidade comum. Ou seja, nunca deve resultar prejudicado o bem geral de toda a Sociedade. Uma classe não deve ser excluída por outra da participação dos lucros. Ao contrário da encíclica *Rerum Novarum*, a *Quadragesimo Anno* não se refere a esse princípio como atinente à justiça distributiva, e sim à *justiça social* (SANCTIS, 1993, p. 70-71).

A *justiça social*, por sua vez, implica a apropriada distribuição da renda, isto é, a riqueza não deve concentrar-se na mão de poucos enquanto a maioria da população permanece na indigência. Além disso, já que o homem nasce para trabalhar, deve ser possível que os operários, com o fruto do seu trabalho, consigam formar um patrimônio que lhes garanta viver com tranquilidade e dignidade (p. 72).

Segundo a encíclica *Quadragesimo Anno* a atividade humana só pode ser avaliada como justa e remunerada eqüitativamente no momento em que a ordem social e jurídica seja organizada de modo a propiciar que capital e trabalho se associem e colaborem entre si (SANCTIS, 1993, p. 74). A encíclica *Quadragesimo Anno*, assim, acentua o caráter individual e social do trabalho. Seguindo essa linha, fixa a tríplice relação do salário sob a égide da *justiça social*: (a) o sustento do operário e da sua família: o salário deve ser suficiente para sustentar o trabalhador e sua prole; (b) a situação da empresa: a fixação do salário deve ser tal que não inviabilize a atividade da empresa, levando-a à ruína, e consigo os próprios trabalhadores; (c) as exigências do bem comum: na determinação do salário, deve-se levar em conta o bem da economia pública, proporcionando o maior número possível de empregos (p. 75-76).

Na encíclica *Quadragesimo Anno*, é defendida a intervenção do Estado de modo a ajustar a livre concorrência à função social do capital, da propriedade e do trabalho, e ao bem comum, de modo que todas as



classes possam partilhar das vantagens obtidas através do desenvolvimento econômico (p. 86, 96-97).

Em 15 de março de 1937, é editada por Pio XI a encíclica *Divini Redemptoris*. Essa encíclica deixa expresso que a Sociedade existe para o homem e vice-versa. Existe não para fomentar o individualismo, e sim para propiciar a felicidade de todos através da união e da cooperação social. A Sociedade deve fazer florescer e prosperar todas as aptidões individuais e coletivas dadas pela natureza (SANCTIS, 1993, p. 118). Em capítulo intitulado “Justiça Social”, dispõe que tanto operários como patrões possuem deveres em relação ao bem comum. Todos devem, com harmonia, exercer as suas atividades econômicas correspondentes e agir visando a que cada membro da Sociedade receba a sua parte no partilhamento da comunhão social, de maneira a ter assegurada a dignidade de sua pessoa e da sua família (p. 129).

Pio XII, em radiomensagem no cinquentenário da *Rerum Novarum*, ratifica que a economia nacional deve assegurar aos cidadãos as condições materiais necessárias ao desenvolvimento pleno de sua vida, já que essa economia não passa de fruto da união do trabalho na comunidade do Estado. Já no capítulo intitulado “Justa distribuição dos bens” esclarece que a riqueza econômica de um povo não consiste na simples abundância de bens. Reside ela no fato de que essa riqueza se apresente de forma eficaz como base material a todos os seus membros de maneira bastante ao desenvolvimento pessoal de cada um (SANCTIS, 1993, p. 151).

Em 15 de maio de 1961, na encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII, é reiterada a prioridade da iniciativa privada no campo econômico. Todavia, deve ela, segundo a encíclica, condicionar-se à intervenção subsidiária do Estado. Essa intervenção estatal é necessária para que a iniciativa privada sempre favoreça o progresso da vida social, em benefício de todos os cidadãos (SANCTIS, 1993, p. 238). Esse progresso deve maximizar a

oferta das suas vantagens e obrigar ou atenuar os inconvenientes das suas desvantagens (p. 242). O desequilíbrio econômico entre as classes deve ser combatido, tanto para que não se agrave como para que seja reduzido, conforme imperativo da justiça social (p. 244).

Na encíclica *Pacem in terris*, de João XXIII, publicada em 11 de abril de 1963, proclama-se que a todos é assegurada a existência digna (BOMBO, 1993, p. 19), a liberdade de iniciativa e o direito ao trabalho (p. 21), de modo que todos, segundo os ditames da justiça social, contribuam para o bem comum, ajustando os próprios interesses às necessidades dos outros (p. 31). A propósito, em nome do bem comum, os poderes públicos devem não só harmonizar e proteger os direitos inerentes à pessoa humana mas também promovê-los (p. 35).

Na constituição pastoral *Gaudium et spes*, promulgada pelo Concílio Vaticano II, em 7 de dezembro de 1965, é sublinhado que o progresso da pessoa humana e o da Sociedade situam-se em uma posição de mútua dependência. Em razão disso, o progresso da pessoa humana deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais (SANCTIS, 1993, p. 318). Devem essas instituições se organizar de forma tal a fornecer a base material para que cada ser humano cultive e realize a sua vocação integral, explorando e aproveitando todas as suas potencialidades e aptidões (p. 326). O mesmo diz-se em relação à vida econômico-social. Nesse campo, também a vocação integral do ser humano deve ser respeitada com vistas ao bem pessoal e de toda a Sociedade. Segundo a *Gaudium et spes*, o ser humano é não só o protagonista mas também o centro e o fim de toda a atividade econômico-social (p. 358).

A *Gaudium et spes* deixa também expressa a necessidade de que seja instaurada uma ordem político-jurídica que assegure plenamente a participação das pessoas na vida pública. Devem-se garantir, assim, os direitos de livre associação e de reunião, e também o direito de expressão de opinião e

de fé religiosa. Tais direitos, segundo a *Gautium et spes*, constituem-se em premissas necessárias para que os cidadãos, individualmente ou em grupo, possam ativamente participar na vida pública e na gestão da coisa pública (SANCTIS, 1993, p. 369).

Na encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, publicada em 26 de março de 1967, consta que a *justiça social* deve nortear os contratos comerciais entre os povos. Isso implica a necessidade de medidas que propiciem que a livre concorrência seja estabelecida de acordo com uma equalização de possibilidades, conforme as realidades e dificuldades de cada país (SANCTIS, 1993, p. 418).

Na encíclica *Octogesima Adveniens*, de Paulo VI, publicada em 14 de maio de 1971, no capítulo intitulado “Para maior justiça”, consta que a justiça no plano mundial exige uma repartição dos bens não só no plano interno mas também no plano internacional, de maneira que cada país possa desenvolver-se dentro de um sistema de cooperação sem pretensões de domínio econômico e político. No tocante à participação política, de acordo com a encíclica *Octogesima Adveniens*, deve ser intensificada e instituída de maneira a proporcionar ao ser humano não só a possibilidade de informar-se e de exprimir-se mas também a de levá-lo à condição de responsável comum no que se refere às decisões políticas (SANCTIS, 1993, p. 458 e 462).

Na Declaração Pastoral, aprovada pela 15ª Assembléia-Geral do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil, realizada em Itaici, em fevereiro de 1977, denominada “Exigências cristãs de uma ordem política”, colhe-se que a participação política é um direito e ao mesmo tempo um dever de todos os integrantes da Sociedade. Isso porque a participação de cada um desempenha um papel crítico e construtivo acerca das alternativas do destino nacional. É ela a responsável por transformar o povo, de mero espectador, em ator dentro da ordem política. Por isso, o Estado deve

estimular a participação política do povo e eliminar quaisquer restrições ao seu exercício. Só um povo concitado a participar efetivamente do processo do seu desenvolvimento aceita enfrentar com dignidade os sacrifícios eventualmente exigidos (BOMBO, 1993, p. 87-88).

Na Declaração Pastoral, aprovada pela 24ª Assembléia-Geral do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil, realizada em Itaiçi, em abril de 1986, denominada “Por uma nova ordem constitucional”, estão consignadas várias contribuições à Assembléia Constituinte que elaborou a vigente Carta Magna. Tais contribuições baseadas na Doutrina Social da Igreja Católica colimavam uma Sociedade mais justa, mais próxima do plano divino (BOMBO, 1993, p. 334). Dentre essas, acentua-se a de que todos deveriam ter participação dos benefícios sociais indispensáveis a uma vida digna e de que oportunidades deveriam ser asseguradas aos marginalizados economicamente (p. 341-342). Ademais, pode-se realçar, ainda (p. 345): a economia deve submeter-se à construção de uma sociedade justa e fraterna; a ordem econômica deve ser planejada de forma a conter mecanismos participativos e deve atribuir prioridade ao atendimento das necessidades básicas do povo; o trabalho deve ter primazia sobre o capital, e isso deve nortear a organização da atividade produtiva e também a distribuição dos frutos do trabalho; o trabalho deve ser dividido de forma a fomentar a ascensão econômica, política, social e cultural dos trabalhadores (p. 345); a desproporção na participação nos frutos do trabalho deve ser combatida com a criação de mecanismos próprios; todos devem ter o direito e o dever de contribuir com o seu trabalho para o bem comum; o salário deve propiciar que o trabalhador e sua família possam prover dignamente às suas necessidades; deve haver medidas que assegurem a função social da empresa (p. 348); o ônus tributário deve recair mais no capital do que no trabalho (p. 348); deve haver uma reforma agrária e do uso do solo urbano, de forma a favorecer que todos tenham onde morar (p. 349).

No tocante à ordem política, consta do mencionado documento: a ordem política deve prever como critérios básicos a participação de cada cidadão como co-responsável no empenho pela melhoria das condições pessoais e coletivas de vida, de modo que cada qual se torne sujeito do desenvolvimento nacional, principalmente para minorar a situação dos marginalizados da cidadania plena; deverá ser garantido a todos o direito de participar da elaboração das decisões pertinentes a toda a Sociedade, seja diretamente ou através de representantes; para assegurar a participação política efetiva é necessário o direito à informação honesta, liberdade de expressão, liberdade de associação e de reunião, o direito de votar de todas as pessoas capazes, inclusive índios e analfabetos, e a obrigatoriedade de submissão de certas decisões relevantes a plebiscito; a Sociedade deve ter a sua disposição mecanismos para controlar a atuação do Estado e dos administradores públicos (BOMBO, 1993, p. 342 e 344).

No documento aprovado pela 17ª Assembléia-Geral do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil, em 14 de abril de 1989, intitulado “Exigências éticas da ordem democrática”, está expresso que o objetivo da ordem social é a justiça social, a qual é captada pelo bem-estar de todos, de acordo com a primazia da pessoa sobre as instituições, e do trabalho sobre o capital. Além disso, fixa-se o regime democrático como o adequado a atingir aquele desiderato, uma vez que possibilita a diminuição das desigualdades sociais na medida em que confere a oportunidade de todos participarem na organização da Sociedade (BOMBO, 1993, p. 547).

## 9 CONCLUSÃO: UM CONCEITO PROPOSTO DE JUSTIÇA SOCIAL

Ao se aproximar do término deste artigo, é possível propor um conceito geral, provisório, de justiça social. Para tanto, pretende-se formulá-lo com base na reunião de vários de seus aspectos contidos no pensamento de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Rousseau, Rawls e na Doutrina Social da Igreja Católica.

De acordo com as obras estudadas, observa-se que a justiça, no contexto da Sociedade, está identificada, em um sentido amplo, com o convívio harmônico e feliz dos seus integrantes<sup>3</sup>. Para que esses resultados possam verificar-se, contudo, é necessária a cooperação social nesse sentido<sup>4</sup>.

Para que essa cooperação social, por sua vez, seja possível e proveitosa, destaca-se como necessário: (a) que a todos os integrantes da Sociedade sejam assegurados os meios e recursos necessários a uma existência digna<sup>5</sup>; (b) máximo aproveitamento dos talentos e potencialidades de cada integrante da Sociedade<sup>6</sup>; (c) que a todos os integrantes da Sociedade seja reservada a mesma e efetiva possibilidade de participação política<sup>7</sup>; (d) a existência de mecanismos para corrigir as desigualdades sociais<sup>8</sup>.

O primeiro item diz respeito à necessidade de proteção do valor dignidade em relação a todos os membros da Sociedade. Significa que todos devem ter acesso a um rol de direitos básicos, inerentes à condição humana<sup>9</sup>. Entre eles, incluem-se o direito à habitação, ao vestuário, à educação, à remuneração, à segurança, à saúde, etc.<sup>10</sup>

3 Neste sentido: Platão ([20 — ?], p. 47, 146, 185 e 256); Aristóteles (2002, p. 22, 49, 52, 55, 137 e 150); Agostinho (2001b, p. 402-408); Aquino (1997, p. 130-166); Rousseau (1993, p. 38, 59 e 97); Rawls (1997, p. 5); Sanctis (1993, p. 30 e 118); Bombo (1993, p. 35).

4 Neste sentido: Platão ([20 — ?], p. 110 e 137); Aristóteles (2002, p. 55, 137 e 143); Agostinho (2001b, p. 408-410 e 412); Aquino (1980, p. 2.491 e 2.515; 1997, p. 129); Rousseau (1993, p. 37, 38, 57 e 59); Rawls (2000a, p. 14, 55, e 157); Sanctis (1993, p. 22 e 129); Bombo (1993, p. 131).

5 Neste sentido: Platão. ([20 — ?], p. 47-48 e 137); Aristóteles (2002, p. 49, 52, 148-149); Agostinho, (2001b, p. 408); Aquino (1980, p. 2.491 e 2.515; 1997, p. 167) Rousseau (1993, p. 35, 57 e 67; Rawls (2000a, p. 32-36; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 32, 72, 75, 76, 84 e 129); Bombo (1993, p. 341, 345 e 547).

6 Neste sentido: Platão ([20 — ?], p. 48, 101 e 110); Aristóteles (2002, p. 143); Aquino (1997, p. 167); Rousseau (1993, p. 41 e 53); Rawls (2000a, p. 18; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 21, 118 e p. 326).

7 Neste sentido: Aquino (1997, p. 167); Rousseau (1993, p. 43); Rawls (2000a, p. 179); Sanctis (1993, p. 21, 118, 369 e 462); Bombo (1993, p. 88-89, 342-344).

8 Neste sentido: Platão ([20 — ?], p. 97, 144, 145 e 256); Aristóteles (2002, p. 140, 143 e 144); Agostinho (2001a, p. 218; 2001b, p. 412); Aquino (1980, p. 2.491 e 2.515; 1997, p. 167); Rousseau (1993, p. 35, 37, 49, 57, 67 e 82); Rawls (2000a, p. 33 e 177; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 30-32, 39, 70-72, 129, 238, 242 e 244); Bombo (1993, p. 345, 348, 349 e 547).

9 Neste sentido: Bombo (1993, p. 19 e 335).

10 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 179-180; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 32, 72 e 242); Bombo (1993, p. 336-341).

O segundo item refere-se à premissa de que cada um pode melhor contribuir para o bem-estar da Sociedade, na medida em que os seus talentos e potencialidades sejam ao máximo aproveitados. Isso implica a criação de oportunidades para tal<sup>11</sup>. Ou seja, para que se possa viabilizar o aproveitamento dos talentos e potencialidades dos integrantes da Sociedade, as vantagens resultantes do desenvolvimento econômico e social devem ser canalizadas para a criação de um sistema de geração de iguais oportunidades para todos (RAWLS, 2000a, p. 18 e 33; BOMBO, 1993, p. 326). Essas oportunidades, por outro lado, devem servir também como mola propulsora para que cada pessoa, de acordo com as suas diferenças e o seu empenho, consigam progredir e incrementar a sua posição social (RAWLS, 2000a, p. 13, 14, 18 e 19, SANCTIS, 1993, p. 118-119).

Por trás da abertura de canais efetivos de participação política, conforme aludido no terceiro item, está a tutela do valor “liberdade”, que deve ser assegurado em favor de cada integrante da Sociedade<sup>12</sup>. A possibilidade de fruição dessa liberdade deve ser igual para todos, sejam afortunados ou não. Caso contrário, as pessoas de maior riqueza e posição social poderiam controlar o desenvolvimento da legislação em benefício próprio, restringindo a liberdade e outros direitos dos demais<sup>13</sup>.

A liberdade deve ser tutelada de maneira tal que cada cidadão possa ser elevado à condição de co-responsável pelo desenvolvimento da comunidade política, com vistas à melhoria da condição de vida de todos<sup>14</sup>. Essa tutela do valor *liberdade* abrange, assim, a possibilidade de cada um, com igual peso: (a) influir nas decisões pertinentes a toda a Sociedade, tornando-se co-autor dos destinos da comunidade política<sup>15</sup>; (b) controlar a atuação do Estado e dos administradores públicos (BOMBO, 1993,

11 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 33; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 76); Bombo (1993, p. 342 e 345).

12 Neste sentido: Rousseau (1993, p. 38); Rawls (2000a, p. 178-179); Sanctis (1993, p. 369 e 462).

13 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 176 e 180; 2000b, p. 345).

14 Neste sentido: Bombo (1993, p. 88-89, 342-344).

15 Neste sentido: Aristóteles (2002, p. 150); Bombo (1993, p. 342); Rawls (2000a, p. 178).

p. 344; RAWLS, 2000a, p. 187-189); (c) exigir e reivindicar direitos (BOMBO, 1993, p. 335, 336 e 342; RAWLS, 2000a, p. 176). Para tanto, é pressuposto necessário o acesso à informação e a possibilidade de todos votarem, expressarem-se, associarem-se e reunirem-se.

O quarto item põe em relevo a necessidade de existirem mecanismos específicos a fim de promover o equilíbrio econômico, social e cultural entre os membros da Sociedade. Isso implica que os ganhos e as vantagens do desenvolvimento econômico e social também devam melhorar a condição daquelas pessoas menos afortunadas<sup>16</sup>.

De acordo com o estudo realizado neste capítulo, tem-se que para uma Sociedade ser qualificada como “justa” nela deve imperar a igualdade de todos os seus integrantes: igualdade de liberdade, de oportunidades e de dignidade. Além disso, entre os seus componentes deve haver um certo equilíbrio econômico, social e cultural. Essa noção proposta de justiça social admite as desigualdades e considera os méritos de cada um. Por essa razão é que não se insurge contra um partilhamento desigual das vantagens da vida em comunidade. Todavia, impõe limites. Isto é, esse partilhamento, independente das diferenças e dos méritos de cada um, deve respeitar a liberdade e a dignidade da pessoa humana, oferecendo-lhe um caminho de oportunidades. Com efeito, a justiça social tende para uma homogeneização da Sociedade, para uma situação de igualdade. Isto é, verte para uma situação em que todos estejam no mesmo plano de bem-estar, tanto no que se refere ao aspecto econômico como em relação aos demais frutos e vantagens, em sentido amplo, oriundos da cooperação social.

Conforme a noção de justiça social, a distância entre pobres e ricos tanto não deve ser pronunciada como deve gradativamente reduzir-se. Da mesma forma, as oportunidades cada vez mais devem ser ampliadas, tal qual as noções de dignidade e de liberdade. Disso decorre que a justiça

16 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 33 e 177; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 39, 238-244).



social implica a existência de mecanismos institucionais específicos<sup>17</sup> não só para garantir o padrão de liberdade, dignidade e oportunidade alcançado, mas também para promovê-lo — isto é, ampliá-lo —, harmonizá-lo com a meta de redução das desigualdades sociais<sup>18</sup>. Em outros termos, não bastam à noção de justiça social a proteção da liberdade, da dignidade e a geração de oportunidades. Implica ela em também conciliar tais funções de forma a propiciar o equilíbrio social, de maneira a ensejar a redução das desigualdades sociais.

Assim, para os efeitos deste trabalho, o conceito operacional proposto de justiça social é o resultante de uma Sociedade estruturada de forma a garantir e promover, contínua e simultaneamente: (a) a igualdade de todos os seus integrantes no que se refere à liberdade, dignidade e oportunidades; (b) a redução dos desequilíbrios sociais. Por desequilíbrios sociais quer-se referir às desigualdades econômicas, sociais e culturais existentes entre os membros de determinada Sociedade.

Para os objetivos deste artigo, podem ser alinhadas algumas diferenças entre justiça social — tal como proposta — e aspectos das noções de Justiça comutativa e Justiça distributiva<sup>19</sup>.

A Justiça comutativa ou corretiva, em sentido amplo, é aquela que, em resumo, equivale a *dar e receber* de volta (ARISTÓTELES, 2002, p. 140, 143-144; AQUINO, 1980, p. 2.515-2.516). Ou seja, a idéia de Justiça comutativa está ligada à correspondência entre o quinhão dado e o recebido (NADER, 1998, p. 131). A Justiça distributiva é aquela incumbida à *entidade governante — Estado —*, consistente em *dar a cada um o que lhe é devido*, de acordo com determinado critério de mérito (ARISTÓTELES, 2002, p. 141-143 e 150; AQUINO, 1980, p. 2.515-2.516). Na justiça social, nos termos propostos, tanto a *Sociedade* como o *Estado*

17 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 33-37 e 157; 1997, p. 3-7 e 16; 2000b, p. 345); Sanctis (1993, p. 39, 238-244).

18 Neste sentido: Rawls (2000a, p. 13-17 e 37).

19 Noções também estudadas neste artigo.

devem *dar às pessoas econômica e socialmente carentes sem receber de volta*. Na justiça comutativa, ao contrário, há o compromisso da retribuição do que foi dado. Na modalidade distributiva, diferentemente do que ocorre na justiça social, a justiça é incumbência apenas do Estado, e não da Sociedade. Além disso, em sentido amplo, na Justiça distributiva, por via de regra, não há um critério predefinido e suficientemente preciso para aferir o mérito da distribuição. Na justiça social, tal como proposto, esse critério, ainda que genérico, é mais claro: a distribuição deve destinar-se às pessoas econômica e socialmente mais carentes, com o propósito de que a estas sejam asseguradas dignidade, liberdade e oportunidades e de que a organização social continuamente caminhe para a gradativa correção dos desequilíbrios sociais existentes. Ou seja, ao contrário da Justiça distributiva, na justiça social proposta há uma vinculação com a tutela de determinados valores e com o cumprimento de determinadas funções em prol do bem-estar coletivo.

Esclareça-se que o objeto de distribuição, a que se faz referência na Justiça distributiva e na justiça social diz respeito às riquezas e a todas as vantagens, de um modo geral, decorrentes do desenvolvimento de uma Sociedade. Com relação à justiça social, compreende-se que a sua realização é também operada pela Sociedade — e não apenas pelo Estado —, devido ao fato de que tal partilhamento das riquezas em benefício dos economicamente carentes resulta de critérios livre e conscientemente acordados por todos os membros da comunidade política (RAWLS, 2002a, p. 80-81, 176-180 e 214; 2000b, p. 345).

## 10 REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos* — Parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001a. 414 p.
- . *A cidade de Deus: contra os pagãos* — Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001b. 589 p.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos políticos*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997. 172 p.
- . *Suma teológica: 2ª parte da 2ª parte*. Questões 1-79. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Organização e Direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Livraria Sulina, 1980. 2.638 p.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, [20 — ?]. 265 p.
- . *Ética a Nicômano*. Tradução, estudo bibliográfico e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2002. 287 p.
- BARBOSA, Júlio César Tadeu. *O que é justiça*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 107 p. (Coleção Primeiros Passos).
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 10. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992. 217 p.
- BOMBO, Constantino (Org.). *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo: LTr, 1993. v. 1, 516 p.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 27. ed. atual. São Paulo: Saraiva, 2001. 369 p.

NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. 16. ed. ver. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 1998. 499 p.

PLATÃO. *Diálogos — A república*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Ediouro, [20 — ?]. 181 p.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a. 406 p.

———. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000b. 430 p.

———. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 708 p.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O contrato social*. Tradução de Antônio P. Machado. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993. 145 p.

SANCTIS, Antonio de (Org.). *Encíclicos e documentos sociais*. São Paulo: LTr, 1993. v. 2, 663 p.